

A natureza da alma como um intermediário¹

RESUMO

O presente artigo apresenta uma reflexão acerca do discurso de Platão sobre a postulação de uma possível tese sobre a natureza da alma. O texto se dedica a elencar os argumentos do *Fédon* que considera a alma com uma realidade simples e a fim das uma das Formas, imutáveis, em contraposição aos discursos do *Timeu* e do *Fedro* com a tese da tripartição. Concluimos que para a solução do problema Platão sugere, nas entrelinhas dos textos em questão, que é a *psykhé* é um intermediário (*metaxú*) entre as Formas e alguns atributos da sensibilidade.

Palavras-chave: Platão; Alma; *Metaxú*.

ABSTRACT

This paper presents a reflection on Plato's speech about the postulation of a possible thesis on the nature of the soul. The text is dedicated to list the *Phaedo* the arguments that consider the soul with a simple reality and the end of one of the forms, unchanged, in contrast to the speeches of the *Timaeus* and the *Phaedrus* with the thesis of the tripartite. We conclude that for the solution of the problem Plato suggests, between the lines of text in question, which is the *psykhé* is an intermediate (*metaxu*) between the forms and some attributes of sensitivity.

Keywords: Plato; Soul; *Metaxú*.

* Doutor em Filosofia. Professor Adjunto da Universidade Federal do Ceará. E-mail: hugofilguaraujo@hotmail.com.

** Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: caminhairaquitan@gmail.com.

¹ Agradecemos ao CNPq pelo financiamento dessa pesquisa, que vem se desenvolvendo como parte do Projeto *Percepção e Memória na Filosofia Antiga* N° 409396/2013-3.

Introdução

Uma leitura atenta do *Fédon* de Platão e de outros diálogos quanto ao tema da alma nos leva a perceber que no pensamento a *psykhé* é vista como uma instância que sofre influência do corpo quando a ele está unida. Essa conclusão converge com uma questão que nos textos do ateniense não está bem definida: qual é a natureza da alma.

Argumentos como os que são encontrados no *Fédon* que afirmam ser a alma uma substância simples, invisível, ontologicamente semelhante às Formas, que por sua vez são “em si mesmas”, sendo assim imutáveis “aparentemente” podem inviabilizar a tese de que a alma pode ser influenciada pelo corpo e pela sensibilidade. Isso se deve ao fato de que, assim como nas Formas, na *psykhé* há a impossibilidade de haver qualquer mudança, uma vez que a imutabilidade é um atributo do que é *em si mesmo*, logo de modo algum poderia sugerir que ela pode sofrer, qualquer que seja, influência de um outro algo. Um leitor de Platão que não preste a devida atenção aos argumentos postos no texto, como também aos termos utilizados na composição das teses pode supor que Platão esteja sendo incoerente, ou criando uma aporia, contudo demonstraremos que o problema é passível de solução, senão no próprio *Fédon*, com o auxílio de outros diálogos, sobretudo quando Platão deixa a entender que a alma é um intermediário (*metaxú*).

Alma a fim das Formas

É mister, num primeiro momento, entender que no *Fédon* (65de), quando Platão traça a relação entre as Formas e a alma, diz ser ela a instância capaz de conhecer as Formas, pois também é invisível, como elas o são. Platão traça a afinidade entre alma e Formas a partir do atributo da invisibilidade.

Atentamos aqui para o fato de que o que é dito por Platão sobre a alma é que ela é *semelhante*, em alguns aspectos, e não igual às Formas². Alguns comentadores divergem em considerar que nos argumentos finais do *Fédon* Platão considera que a alma é, ou não, uma Forma, ou a própria Forma de Vida³. Ocorre que essa tese é infundada, pois outras questões levantadas nos diálogos a vencem, tais como: a alma muda? Se muda é mudança ontológica ou por predicação? Se muda significa que ela é gerada? Se gerada ela então é

² Robinson (2007, p. 68) diz: “Qualquer que seja a perfeição da alma, ela é de grau inferior às Ideias paradigmáticas”.

³ Ao comentar acerca da natureza da alma, Trabatttoni aponta para uma questão interessante: “a alma não pode ser uma ideia também porque deve ser autonomamente capaz de adquirir os valores. Isto significa, para Platão, que ela deve possuir uma capacidade autônoma, livre de qualquer condicionamento. Tal exigência só é possível se a mesma for entendida como um sujeito independente do corpo.” (TRABATTTONI, *Platão*, p. 136). Ora, se assim não fosse, a alma estaria sujeita às determinações sensitivas, emocionais e às necessidades corpóreas.

enquadrada dentro da realidade sensível? Mas como considerá-la sensível se é afim do inteligível? Ser afim do inteligível é o mesmo que ser inteligível?

Para entendermos melhor essas questões, que no *Fédon* Platão não aprofunda, é necessário recorrer a outros diálogos que tratarão, mesmo que com abordagens diferentes, da natureza da alma, considerando, até um certo ponto, que ela é composta de uma natureza mista, a saber: o *Fedro* e o *Timeu*.

A natureza híbrida da alma

No *Fedro*, mais especificamente no segundo discurso de Sócrates sobre o amor, no passo 245bc, o mestre se vê impelido a indagar sobre a natureza da alma, que é tanto divina quanto humana⁴. A sua exposição começa por abordar o sentido da alma enquanto princípio de movimento (*arkhé kyneseos*), justificando assim a antecipada afirmação de que ela é imortal (245d):

A alma é imortal, pois o que move a si mesmo é imortal, ao passo que, naquilo que move alguma coisa, mas, por sua vez, é também movido por outra, a cessação do movimento corresponde ao fim da existência. Somente o que se move a si mesmo não deixará de mover-se, sendo assim, constitui também fonte de movimento para as outras coisas que se movem.

Sócrates conclui com o argumento dizendo que:

O princípio do movimento é o que a si mesmo se move e por isso não pode ser anulado, nem pode ter começado a existir, pois, de outra maneira, todo o universo, todas as gerações parariam e jamais poderiam voltar a ser movidas a encontrar um ponto de partida para a existência. (245e).

A exposição considera que a alma por ser princípio do movimento não pode ser movida por outrem. Por ser princípio não pode ser gerada (*ἀγένητος*), desse modo não obteve criação, e sendo princípio não gerado não pode perecer, pressupondo que seja indestrutível, logo é imortal. Essas conclusões são facilmente expostas pelo mestre quando trata da alma no que tange a tese que desde Tales vinha sendo apresentada (BURNET, 2006, p. 64-65), alma como princípio de movimento. Sobre esse ponto concordamos com a leitura de Montenegro (2010, p. 444) que entende que para Platão a natureza da alma no *Fedro* é a imortalidade e o princípio do movimento, sendo essa última uma das acepções do uso do termo *physis*, que segundo a autora, é carregada de vários significados no diálogo em questão, e especificamente nesse caso no qual o filósofo refere à noção de *arkhé* (origem)⁵. Mas há um outro aspecto que nesse

⁴ "δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως περί θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τάληθές νοῆσαι". *Fedro* 245c.

⁵ "Ora, é preciso estar atento para as diferentes acepções com que o termo *physis* é empregado nessa primeira parte do segundo discurso de Sócrates, em que predomina uma argumentação próxima ao tipo

mesmo passo Platão considera na tentativa de tornar explícita a natureza da alma, nas sua constituição mesma (*tes ideas*)⁶ que é entender sua natureza híbrida, assim divina como humana⁷. Para isso Platão muda a perspectiva de seu discurso, utilizando-se de uma “breve imagem”, que antecipadamente considera limitada⁸. O filósofo usa uma analogia da alma comparada à figura de um carro puxado por uma parelha alada de cavalos, sendo conduzida por um cocheiro. Platão traça ainda uma distinção entre os cavalos dos deuses e dos homens, sendo os cavalos dos primeiros puros, de boa raça, e dos humanos um cavalo puro, belo e bom, e outro mestiço, sendo que nesse último, é da tensão entre os dois cavalos que surge a dificuldade de se conduzir o carro. Às almas dos deuses tendem a ascender à abóbada celeste para lá ficar a contemplar as Formas, cuja natureza lhes são semelhantes (Cf. *Fédon* 65d-67b; 78e-79a), mas as almas dos humanos, também afim das Formas, padecem nessa subida, uma vez que o cavalo mestiço puxa o carro para o sentido contrário, cabendo ao cocheiro a artimanha de driblar o instinto do cavalo mestiço para seguir o caminho indicado por ele.

O objetivo proposto por Platão no discurso do *Fedro*, ora apresentado, é mostrar que a alma humana é composta de uma natureza mista: um viés puro, em si mesmo, e uma dimensão que lhe é oposta, tendenciosa a pender ao terreno. Barnabé (2008, p. 231s) sugere que essa imagem que Platão utiliza no *Fedro* é semelhante à figura usado pelos órficos ao considerar que os homens surgiram da mistura dos restos do deus Dioniso, que fora esquartejado pelos Titãs, e dos restos dos Titãs, que foram mortos por Zeus, ao vingar-se da morte do seu filho. Desse modo, no homem há um misto de uma natureza divina e

lógico-dedutivo. Assim, o termo é associado à noção de *arche*, cuja tradução mais usual é a de ‘origem’. Contudo, se o traduzirmos por ‘princípio’ (CHANTRAINE, 1980), veremos que se torna possível abarcar, além da acepção de ‘origem’, as acepções de ‘pressuposto’ e de ‘fonte’. À luz de tal polissemia, podemos dizer que Sócrates parte do princípio (pressuposto) de que a alma é imortal, dada a sua capacidade de mover-se a si mesma, para chegar à conclusão de que a alma é o próprio princípio (origem) do movimento; isto porque, enquanto tal, não pode ser movida por outro princípio (fonte), senão por si mesma. Enquanto princípio (em todas as acepções referidas), nem pode ser gerada, nem pode perecer, donde se reitera o argumento inicial de que ela é imortal. Nessa perspectiva, a natureza da alma, aqui identificada à essência da mesma (*ouses physeus psyches*), quer seja divina ou humana, é a imortalidade e o princípio do movimento”. (MONTENEGRO, 2012, p.444).

⁶ Sobre a tradução do termo *tes ideas* por constituição ver comentário na nota 10 de Montenegro, 2010, p. 445.

⁷ Fizemos um cotejamento entre duas traduções, uma portuguesa que traduziu por „se é divina ou humano” e outra do Carlos Alberto Nunes, „assim divina como humana”. Optamos pela segunda, uma vez que o termo grego utilizado *kai* significa adição e não adversidade; como também pelo motivo de que no próprio contexto, no decorrer do diálogo, Platão logo identifica dois tipos de alma, dos humanos e dos deuses e até na dos humanos também identifica um misto das duas naturezas.

⁸ Outra vez Platão recorre a analogias, mostrando assim que os *logoi* têm seu limite e algumas questões só podem ser respondidas de modo alegórico. Esse uso do discurso metafórico por Platão é estratégico em seus textos, uma vez que podem ao mesmo tempo preencher lacunas que o discurso racional não consegue abarcar, como também deixar questões abertas, já que em Platão não identificamos o interesse de criar doutrinas, o que acarreta em diversos discursos diferentes, mas que têm uma mesma lógica na mensagem que carregam. Para Montenegro (2010, p. 453) o *logos* padece de imprecisão deixando desse modo várias possibilidades de formulá-lo e de usá-lo.

titânica, que o deixa num estado de tensão na busca entre o que é mais sublime e concupiscente.

Passando para o *Timeu* vemos também uma imagem semelhante à do *Fedro* no que tange a concepção da alma como tendo uma natureza mista, mas diferente por considerar que ela tem sim uma geração (34e).

Timeu, personagem do diálogo, no passo 34es, discursa a respeito da constituição da alma cósmica, que fora criada anteriormente ao corpo:

Mas o deus fez a alma primeira e anterior ao corpo, quer quanto à gênese, quer quanto à excelência, a fim de que ela o dominasse e governasse – sendo ele governado –, a partir dos seguintes elementos e da seguinte maneira: entre a substância (*ousia*) indivisível e que se conduz sempre da mesma maneira e a substância divisível que se gera nos corpos, a partir destas duas constituiu uma terceira forma de substância, misturando-as. E de novo, constituiu uma substância a partir da natureza do Mesmo e da natureza do Outro, e segundo estas, entre aquilo que nelas é indivisível e aquilo que é divisível pelos corpos. (*grifos nossos*).

Nesse discurso a alma é constituída a partir da natureza do Mesmo, do Outro e da substância (intermediária entre o visível e o indivisível)⁹, sendo uma mistura unificada dessas três partes, mas primordialmente a partir do paradigma inteligível, cuja porção na mistura sempre é predominante (Cf. 35bc; Cf. FRONTEROTTA, 2011, p. 142). Por ter sido gerada dessa forma, a alma é “em si mesma” apenas quando “em si mesma” está, mas quando é enleada a algo que é passível de se dispersar (que seja divisível) é abalada, assim também quando entra em contato com algo que seja indivisível é abalada em todo o seu ser (37a), conforme citamos abaixo:

É uma mistura dessas três porções, e foi proporcionalmente dividida em partes e unificada, e ela própria gira em círculos por si própria; e, quando entra em contato com alguma coisa que tem uma substância passível

⁹ Sobre a noção de *khôra* no *Timeu* diz Brisson (2012, p.1-2) que o uso do termo, traduzido para o latim e português por matéria, é fictício, tendo o intuito de resolver a questão ontológica, em Platão, da natureza da alma cósmica e dos humanos:

“Dans cette première section, je voudrais montrer comment la matière qui, dans le *Timée* de Platon, apparaît comme une «fiction» destinée à répondre à un problème spécifique à l’ontologie platonicienne, devient, à partir d’Aristote, une notion philosophique primordiale dans le cadre de la cosmologie avant tout. Vouloir parler de “matière” dans le *Timée* de Platon, c’est en effet se heurter à plusieurs difficultés d’ordre linguistique. [...] Le terme *khôra* qui n’est que l’un des termes que Platon utilise pour désigner ce troisième genre signifie qui permet de rendre compte de la participation du sensible à l’intelligible, signifie, en son sens propre, «territoire», «emplacement» ou plus généralement «espace»; mais son usage platonicien renvoie à une notion ambiguë, car la *khôra* est à la fois “ce en quoi” apparaissent les choses sensibles et “ce de quoi” elles sont faites”.

de ser dispersa, ou quando entra em contato com alguma coisa cuja substância é indivisível, é abalada em todo o seu ser, e declara a que entidade é tal coisa semelhante e de que entidade é diferente; e, sobretudo, relativamente a que entidade, e quando e como, acontece cada uma das coisas que são geradas serem e serem afectadas pelas entidades que são mutáveis e por aquelas e entidades que são eternas. (grifos nossos).

Ao mesmo tempo a alma pode ser em si mesma, quando está pura ou unida ao que é pura, mas quando é enleada a outro de natureza diversa é passível de mutação. Nos passos posteriores, especificamente a partir do 41de, Timeu propõe que o demiurgo serviu-se do mesmo recipiente no qual teceu a alma cósmica e do restante das mesmas porções utilizadas na sua constituição para formar a alma humana, sendo essa também uma instância de natureza mista que, do mesmo modo como acontece com a cósmica, deveria, por necessidade, habitar um corpo, sendo que humano¹⁰.

Conclusão

A partir desses textos podemos entender que a mudança que ocorre na alma no seu contato com o corpo se dá porque ela, por sua natureza mista, comporta a possibilidade de mudar, como nos explica o Timeu ao dizer que uma das porções utilizadas na sua constituição, o Outro, permite a ela moldar-se àquilo que está enleada, mas ao mesmo tempo, ela em sua natureza primária, quando isolada ou misturada ao que é afim, é em si mesma. Enfim, a alma pode mudar, sofre influência, mas quando está em relação com outra realidade.

Desta feita concluímos concordando com Robinson (2010, p. 182) que “o status ontológico da alma fica entre a pura *imaterialidade* de uma Forma e a total *materialidade* de um objeto sensível”.

Tendo apontado a solução proposta por Platão para essa questão, cabe-nos agora versarmos sobre esse caráter relacional da alma e quais influências recebe do corpo, como também a ele manifesta, e quais as consequências listadas por Platão a partir de cada tipo de operação que com ele a alma estabelece.

Referências bibliográficas

BERNABÉ, Alberto. *Platão e Orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. São Paulo: Anablume Clássica, 2011.

BOSSI, B. *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Editorial Trotta, 2008.

¹⁰ Recordamos aqui a visão que Platão manifesta no *Crátilo* quando faz o jogo com os termos sôma e sêma, pretendendo sugerir que tenha sua origem no termo soiso, salvar. Logo, o corpo, mais que visto como lugar do cárcere da alma, é visto como lugar do salvamento, uma vez que é nele que pode lutar para retornar ao seu estado puro.

BRISSON, L. *La «matière» et la «nécessité» dans le Timée de Platon*. HYPNOS, São Paulo, número 28, 1º. semestre 2012, p. 18-30.

BURNET, John. *A Aurora da filosofia grega*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2006.

FRONTEROTTA, F. *A realidade da alma: princípio de vida, fonte de movimento, sujeito de conhecimento*. In: *Platão: leituras*. São Paulo: Loyola, 2011, p. 141-148.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Timeu*. Tradução de Maria José Figueiredo. Lisboa: Insitudo Piaget, 2004.

_____. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011.

MONTENEGRO, M. A. P. *Peri physeos psyché: sobre a natureza da alma no Fedro e Platão*. Kriterion, Belo Horizonte, nº 122, Dez./2010, p. 441-457.

ROBINSON. T. M. *A psicologia de Platão*. Tradução de Marcelo Marques. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

_____. *As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão*. Departments of Phylosophy and Classics University of Toronto, Letras Clássicas, n. 2, p. 335-356, 1998.

_____. *As Origens da Alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. São Paulo: Annablume, 2010.

TRABATTONI, F. *Platão*. São Paulo: Annablume, 2013.